

MORIR Y SER ENTERRADO EN TIEMPOS DE CONQUISTA. PRÁCTICAS RITUALES EN UN ESPACIO MISIONAL EFÍMERO: SAN FRANCISCO XAVIER (SIGLO XVII)¹

René Osvaldo Geres

Universidad de Salta/CONICET/CIUNSa/CEPIHA

Resumen: Fijamos nuestra mirada en el espacio de la reducción chaqueña de San Francisco Xavier, fundada durante el gobierno de Ángel de Peredo en 1672. Nuestro objetivo es acercarnos a la *utilización* del cuerpo en las prácticas mortuorias, retomando la noción al respecto de Le Breton como vector semántico constructor de la relación con lo social. En este sentido, nos interesa visualizar las instancias de interacción en torno a las representaciones sobre la muerte en un contexto de dominación hispano-criolla colonial y los espacios rituales de acción posibles para los indígenas. Proponemos que, funcionando al modo de una “semejanza desplazada”, el cuerpo se vio envuelto en la encrucijada que planteaba la puesta en escena lúdico-narrativa de lo sagrado participando de un juego ambivalente como instrumento de escenificación, regulación y/o rechazo a las normas.

Palabras clave: Chaco Gualamba, Misiones, Jesuitas, Muerte, Cuerpo, Siglo XVII.

Abstract: Casting a look at the mission of San Francisco Xavier founded by Ángel de Peredo in 1672, we try to visualize funeral practices of the time in a context of Spanish-Creole domination to determine their influence on the natives. Following Le Breton, our objective was to approach the “use” of the body in funeral rituals as a semantic vector that builds a relation with what is social. We consider that the body, working like a “displaced likeness,” was ambivalent in the staging of the narrative and recreational game of the sacred as a means of staging, regulating and/or rejecting social imposition.

Key words: Chaco Gualamba, Mission, Jesuits, Death, Body, 17th Century.

1. El presente trabajo forma parte de un proyecto más amplio sobre las representaciones y prácticas frente a la santidad local en torno a los mártires jesuitas del Gran Chaco Gualamba durante los siglos XVII y XVIII, subsidiado por una beca de posgrado tipo 1 del CONICET. Asimismo, se enmarca en el proyecto CIUNSa 1893/3. Aprovecho para agradecer la siempre gentil atención del personal del Archivo Histórico de Jujuy y de la Biblioteca Nacional Argentina.

1. Introducción

De los grupos que habitaron el Chaco Gualamba durante el período en que los españoles trataron de hacer efectivo su dominio, sin duda el guaycurú fue el que mayor resistencia ofreció a las incursiones armadas españolas y a los intentos evangelizadores de los jesuitas. Su nominalización se convirtió prontamente en un calificativo que, lejos de hacer referencia explícita y clara a un grupo nítidamente delimitado, aludía a una condición social: el bárbaro chaqueño que oponía férrea resistencia a la dominación hispano-criolla (Nesis, 2005: 31; Lucaioli, 2005: 57).

La demonización del indio guaycurú-mocoví, toba o abipón se relacionó directamente con la muerte y la obtención de cabezas trofeo o *scalp*, con el canibalismo ritual (Perusset y Rosso, 2009) y con la pervivencia y sostenimiento de prácticas idolátricas que remitían a un “genio sin religión ni política”². Esa demonización estuvo relacionada también con la consideración del indio guerrero como *pieza* que podía entregarse en recompensa a los participantes de las entradas punitivas, con lo que se engrosaba la disponibilidad de mano de obra para las unidades productivas de los hacendados y el contingente disponible para el servicio personal en las casas de los españoles. La insistencia del gobierno civil y de las autoridades religiosas jesuitas por dominar el espacio chaqueño se halla fundamentada en gran parte en estas circunstancias³.

La historiografía de los últimos años se ha preocupado acertadamente por la instalación y la dinámica social de las misiones que los jesuitas lograron consolidar en las riberas del río Salado durante el siglo XVIII y que trataban de contener a esos grupos (Vitar, 1997; Mata de López, 2005). Otras misiones de menor

2. El gobernador del Tucumán Ángel de Peredo se refiere a los “indios” del Chaco como el genio “más bárbaro e inculto que se ha reconocido en todas estas provincias, y sin género de policía ni conocimiento de deidad alguna, totalmente desnudo, sin más sustento que el de raíces, caza y pesca sin que hasta ahora haya llegado a ellos el uso de la razón, si bien en medio de esta brutalidad y libertad en que vivían, es gente útil y de buenos ingenios, y cariñosa, y tengo por sin duda que cultivados abracen bien y con facilidad la enseñanza cristiana y costumbres políticas”. Carta del gobernador Ángelo de Peredo al Rey. 10 de octubre de 1673 (citada en Torre Revello, 1943: 86). En todas las citas, hemos actualizado la grafía.

3. La discusión del Cabildo de la ciudad de San Salvador de Jujuy del 22 de febrero de 1698 es ilustrativa. En ella, el gobernador de Armas Juan de Murúa increpaba a sus pares sobre el inminente riesgo de la ciudad de desaparecer al modo de la ciudad de Esteco y Talavera de Madrid, y el maestro de campo Martín de Goyechea sostenía acaloradamente: “Hago saber al muy ilustre Cabildo y Justicia y regimiento de esta nuestra ciudad de San Salvador de Jujuy; como en continuación de las [...] muertes y robos que ejecuta el enemigo mocoví y toda raza de fronterizos, prosigue con tanta osadía cuanto la notoriedad [...] de relación, y el Domingo que contaron diez y nueve de este mes llegó el dicho enemigo hasta las Campañas de Balero y Cabral [...] han muerto y llevándose las cabezas de doce personas sin diferenciar su barbaridad sexo ni edad, pues aún dos muchachos, el uno de pecho, lo desollaron [...] se pierde el tráfico y comercio de esta ciudad [...] y juntamente el Pago del Valle de Palpalá, invernadas de Perico que pende los mantenimientos de esta ciudad, que faltándose sería inevitable y vendría a tener el paradero de [...] Esteco, todo lo cual es notorio”. Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy, Serie Ricardo Rojas (en adelante AHPJ, SRR), Caja XXIV. Ff. 81-82.

talante, sin embargo, fundadas efímeramente, destruidas o trasladadas, han tendido a dejarse de lado o a tomarse como un mero dato entre los intentos previos que precedían a las fundaciones de mayor durabilidad en el tiempo. Estos emplazamientos, creemos, dado el contexto de convulsión social en el que se desarrollaban, poseen una riqueza etnográfica que permite acercarnos a la interacción social entre los misioneros y el resto de los sujetos que habitaban la misión o que se relacionaban con los habitantes de ella de una u otra manera (Wilde, 2009: 43).

En el presente trabajo fijamos nuestra mirada en el espacio de la misión chagüña de San Francisco Xavier, fundada durante la entrada del gobernador Ángel de Peredo en el año 1672 y entregada a los jesuitas para su adoctrinamiento⁴. Nos interesa acercarnos a la “utilización” del cuerpo en las prácticas mortuorias. Retomar la noción de Le Breton del cuerpo como vector semántico constructor de la relación con lo social (Le Breton, 2002) nos ha permitido prestar atención a las prácticas rituales no sólo como un elemento cardinal del y desde el discurso jesuita, sino también ser sensibles a algunos elementos observables del imaginario religioso de los grupos indígenas que habitaron la misión. Así, proponemos que, funcionando al modo de una “semejanza desplazada”⁵, el cuerpo se vio envuelto en la encrucijada que planteaba la puesta en escena lúdico-narrativa de lo sagrado (Wunenburger, 2006: 43), participando de un juego ambivalente, como instrumento de escenificación, regulación y/o rechazo a las normas.

La reconstrucción de estas configuraciones imaginarias de la Orden con relación a la muerte implicó la utilización de crónicas, tratados hagiográficos, manuales de preparación para la muerte, cartas de edificación y anuas, que fueron escritos y editados por la Orden, muchos de ellos en forma de libros impresos, y que circularon por América, la metrópoli y otros países en donde los religio-

4. La misión de San Francisco Xavier fue fundada conjuntamente por disposición del provincial del Paraguay P. Cristóbal Gómez y el gobernador del Tucumán. Mediante el apoyo militar, se logró asentar este reducto misional cerca de Esteco, en el sitio conocido como Miraflores, a orillas del actual río Juramento (Torre Revello, 1943: 83). Fue decisivo para esta fundación el acuerdo con caciques de los palomos y mocovíes, quienes dispusieron reducirse junto a sus familias. A éstos se sumaron tobas y “otras parcialidades”, con lo cual llegaron al número de cuatrocientas almas (Lozano 1941 [1733]: 209).

5. El concepto de *semejanza desplazada* lo tomamos prestado, resituándolo, de la propuesta de George Didi-Huberman, quien refiere a él al abordar cómo un objeto de estudio se construye desde el encuentro entre cargas de pasado y presente entre lo que se observa y el universo de sentido del sujeto observante, es decir, a partir de una ruptura temporal que implica al mismo tiempo múltiples tiempos estratificados. La semejanza no implica similitud entre lo pasado y lo presente (operando en el orden de la memoria) sino que confluyen en ella violencia, incongruencia, diferencia, inverificabilidad, todo lo cual permite la construcción de un nuevo objeto a partir de la carga de sentido de diferentes tiempos por parte de los actores. Ello implica “trabajar en el tiempo diferencial de los instantes de proximidad empática, intempestivos e inverificables, y los momentos de rechazos críticos, escrupulosos y verificadores” (Didi-Huberman, 2006: 24-25). Aplicamos, con los recaudos posibles, el concepto, que Didi-Huberman idea para proponer una metodología renovada para la Historia del arte, como una categoría operativa para pensar también aquellos elementos culturales que son altamente significativos, aunque de manera diferente, para grupos disímiles y enfrentados.

sos pudieron establecerse. Este carácter de las fuentes merece una referencia mínima sobre su “voluntad prescriptiva” (Chartier, 1996), pues la circulación de escritos jesuitas estuvo, desde el momento más temprano de la historia de la Compañía, estrictamente reglamentada a efectos de controlar lo que se decía sobre el proyecto apostólico ignaciano (Wilde, 2009: 43).

En medio de un espacio de movilidad continua, la escritura de los jesuitas adquirió, como lo señaló Palomo, los roles de instrumento administrativo, herramienta de conservación de la orden como “cuerpo” unificado, comunicación entre los diferentes proyectos de evangelización en reinos alejados, soporte de difusión de modelos de intervención apostólica y dispositivo memorístico y propagandístico de la Orden (Palomo, 2005: 60). Esta naturaleza “ordenadora” de nuestras fuentes no cierra, sin embargo, la posibilidad de sobrepasar su sentido normativo para encontrar rastros sobre la conformación de los imaginarios, en este caso puntual, en torno a la importancia de las exequias fúnebres. Creemos que algunas cisuras en la escritura nos permiten observar de qué manera el cuerpo desempeñó un rol central como materialidad que hacía visible el tránsito entre el mundo de los vivos y el de los muertos, lo que proporcionaba a los religiosos materiales valiosos de adoctrinamiento, pero que a la vez los colocaba ante un objeto significativo para los indígenas, poseedores de representaciones diferentes a las de los jesuitas.

El caso puntual al que haremos referencia, el entierro de un niño indígena de la misión, recientemente bautizado, nos coloca ante esa múltiple complejidad de las fuentes. Abordamos de manera general, como primer paso para poder introducirnos en el mundo ritual de las misiones, las normativas sobre la forma de llevar el viático, preparar al enfermo para la muerte y enterrarlo. En una segunda instancia, tratamos de poner en diálogo las formas prescriptivas con las prácticas desplegadas en un espacio de fuerte inestabilidad como fue la misión de San Francisco Xavier.

2. Fundación de la misión de San Francisco Xavier

La fundación de la misión se halla inmersa en un contexto marcado por los repetidos intentos por parte de los ignacianos de conquistar las tierras del Chaco, a efectos de apaciguar las rutas comerciales y trazar una cuadrícula de conexión entre diferentes puntos reduccionales a lo largo de Sudamérica, y la precaria situación de los emplazamientos poblacionales de la frontera este de Salta y Jujuy, lo que constituye un punto central de la política de gobierno de este período.

Entre los intentos precoces de los jesuitas de ocupar el espacio chaqueño deben mencionarse los de 1588, 1590 y 1592 del padre Alonso de Barzana y el hermano Juan Villegas. Años más tarde, el P. Pedro Añasco trataba de fundar una misión en Esteco y Matará –encomienda de Concepción del Bermejo– (Maeder, 1986: 53). Ya en el siglo XVII, luego del fracaso de la fundación de Santiago de Guadalcázar (1626-1632), efectuaron entradas por el Tucumán, en 1637, los padres Antonio Ripario y Gaspar Osorio de Valderrábano, seguidos por Ignacio

de Medina y Andrés de Luján en 1653, tratando en vano de proseguir con la empresa de sus predecesores. Diego Francisco de Altamirano y Bartolomé Díaz fueron quienes ingresaron a pedido del gobernador Ángel de Peredo en 1672. A este primer período de incursiones, le sigue un letargo de varios años hasta que Antonio Solinas, Diego Ruiz y el sacerdote seglar Pedro Ortiz de Zárate en 1683, con la entrada militar-evangelizadora del gobierno de Fernando de Mendoza Mate de Luna, intentaron llegar al territorio de los vilelas (Vergara, 1965). En 1710 encontramos a Antonio Machoni misionando tras las entradas del gobernador Esteban de Urizar y Arispacochaga. En 1719, se produce una incursión desde varios frentes, tras el descubrimiento de lo que erróneamente se creyó era el río Pilcomayo, integrada por Gabriel Patiño y Lucas Rodríguez desde las misiones guaraníticas, Bartolomé de Niebla y Faustino Correa desde el Colegio del Paraguay, y Felipe Suárez y Agustín Castañares desde la Chiquitanía⁶.

Desde 1662, con el gobernador Alonso de Mercado y Villacorta, había comenzado el ciclo de incursiones armadas en el Chaco. Entradas punitivas, evangelizadoras o, en palabras de Maeder, de acciones militares combinadas con asistencia pastoral permanente (Maeder, 1986), éstas tuvieron por objetivo consolidar la dominación española sobre la frontera entre las llanuras del Chaco y las ciudades de Jujuy, Salta, Talavera, San Miguel de Tucumán y Santiago del Estero (Garavaglia, 1984: 21; Mata de López, 2005). En este contexto, las misiones formarían parte, junto a la línea de fuertes instalados desde 1667-1670, del cordón de protección y punto de partida de las nuevas incursiones (Garavaglia, 1984: 22)⁷.

En 1673 el gobernador Ángel de Peredo emprendió una nueva entrada que fue, junto a la de Alonso de Mercado y Villacorta, una de las más significativas; contando con 800 hombres en pie de guerra (Garavaglia, 1984: 23) entraron divididos en tres cuerpos provenientes desde Tarija, Jujuy y Esteco (Maeder, 1986: 53). La entrada de Peredo parecía ser una de las más promisorias para

6. Esta misión perseguía dos fines: "El primero, que descubierta la tierra, y el río, se pudiese entrar por el Tucumán, Paraguay y frontera de Santa Fe, dándole la mano toda la gente de estas provincias, para conquistar todo el Chaco, en que se lograría la conversión de muchas almas. El segundo, abrir por aquí camino más breve para las Misiones de los Chiquitos, cosa que siempre sumamente se ha deseado, por evitar la suma distancia que hay por el camino de Tarija". 1726. *Relación historial de las misiones de indios llamados chiquitos, a cargo de los PP. de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, por el Padre Juan Patricio Fernández de la misma Compañía, y publicada por el Procurador General de la id., el P. Gerónimo Herrán*, pp. 435-436. Biblioteca Nacional de Chile, Portal Memoria Chilena (BNCH, PMCH). Identificador: MC0018810.

7. Al tomar posesión de su cargo de gobernador, Ángel de Peredo encuentra una situación general de inestabilidad debido al despoblamiento progresivo y a la ruina de algunas de las ciudades de frontera, como Talavera y Esteco, y al continuo ataque de algunos grupos chaqueños. Su política de gobierno, al comenzar su mandato, intenta fortalecer los fuertes de frontera mediante el aprovisionamiento de hombres y armas y emprender desde allí entradas punitivas en contra de los grupos hostiles, imponer contribuciones forzosas a efectos de poder solventar los gastos que estas campañas ocasionasen e introducir 200 familias de negros esclavos por el puerto de Buenos Aires. La última medida es rechazada desde Madrid, y las anteriores deben enfrentarse siempre a los impedimentos de la falta de recursos económicos (Torre Revello, 1943: 81).

los religiosos Diego Francisco Altamirano y Bartolomé Días, quienes pasaron a hacerse cargo en el mismo año de la reducción de *San Francisco Xavier* de indios mocovíes⁸, que prometía incrementarse a partir de las nuevas capturas de la campaña de Peredo. A pesar de haber reducido una cantidad importante de almas⁹, mediante alianzas o por intermedio de la fuerza, el intento de reducción se vio frustrado, por juzgar el gobernador y sus consejeros la conveniencia de repartir los indios capturados en calidad de encomendados a los españoles que participaron en la empresa, razón por la cual la misión terminó por disolverse (Maeder, 1986)¹⁰.

Del poco tiempo en que interactuaron misioneros, autoridades civiles, soldados e indígenas reducidos dentro del espacio misional recién fundado y su participación en los rituales mortuorios, los cronistas jesuitas arrojan datos puntuales, aunque disímiles en algunos aspectos según el informante. Pero se hace preciso, primero, contemplar las disposiciones generales sobre la muerte estipuladas para la provincia jesuítica del Paraguay.

8. La misión de San Francisco Xavier, si bien aparece en fuentes como Fernández (1726) como una reducción de indios mocovíes, albergó también tobas, mataguayos, malbalás y palomos. Los grupos mocovíes, sobre los que nos concentramos en este trabajo, pertenecen al grupo guaycurú. Tras los primeros intentos de reducirlos en el siglo xvii, éstos se vieron obligados a desplazarse hacia Santa Fe. La fundación de la misión de San Francisco Xavier terminó por funcionar como base de aprovisionamiento de mano de obra para la ciudad de Esteco. La violencia que los mocovíes vivieron durante la entrada de Peredo marcó el inicio de un período de turbulencias en el que estos grupos opusieron una de las más férreas resistencias a la dominación hispánica (Vitar, 1997: 252).

9. Seguimos en las cifras a Lozano. Al fundarse la misión, el cronista estima, entre palomos, mocovíes, tobas y “otros”, 400 almas. A éstos se suman 1.800 indios mocovíes, tobas y mataguayos capturados en la entrada de 1673 (Lozano, 1941 [1733]: 209, 217, 222, 228). La tropa que había ingresado desde Tarija, al mando del sargento don Diego Marín de Armenta y Zárate, y que no puede concretar su encuentro con las huestes de Peredo, se retira nuevamente a su ciudad con “gran cantidad de indios con sus mujeres e hijos [...] dividiéndolos por todas las ciudades de esta provincia premiando así a las tales personas según su mérito” (Zapata Gollán, 1966: 40).

10. Los escritos oficiales de los jesuitas son muy cautos al respecto. En su *Descripción corográfica* (1733), Pedro de Lozano justifica en alguna medida la decisión del gobernador de repartir en encomienda a los indios reducidos dejando explícitamente enumerados los motivos de tal decisión. Antonio Machoni, en 1732, no emite demasiados juicios de valor al respecto, pero deja entrever cierta crítica: “Avía intentado reducir por armas la Provincia del Chaco a la obediencia Del Rey Católico el [...] Gobernador de la Provincia del Tucumán Don Angelo de Peredo [...] pero aunque al principio tuvo feliz suceso apresando más de dos mil infieles, como por ciertas circunstancias, quebrantándoles la palabra dada [a los indios], los hubiesen desnaturalizado del País, y repartido por toda la Provincia, fue increíble el odio, que contra todos los españoles concibieron los Bárbaros que quedaron en el Chaco”. *Las siete estrellas de la mano de Jesús. Tratado histórico de las admirables vidas y resplandores de virtudes de siete Varones ilustres de la Compañía de Jesús, naturales de Cerdeña y Misioneros apostólicos de la Provincia del Paraguay de la misma Compañía*. Por el Padre Antonio Machoni de la Compañía de Jesús, natural de Cerdeña, Rector del Colegio Máximo del Tucumán y Procurador General de Roma por su Provincia del Paraguay. Impreso en Córdoba: en el Colegio de la Asunción por Joseph Santos Balbás. Año de 1732, p. 216. BNA, TES. 3 A 054415. Sobre el reparto de las “piezas de servicio” en esta entrada, véase la *Carta de la ciudad de Catamarca a S. M. el Rey...* (Levillier, 1926: 193).

3. La administración del viático y las exequias en las misiones

La experiencia misional en la provincia del Paraguay contó con preceptos claros y específicos sobre el proceder de los religiosos en la administración de los pueblos conquistados. En los pueblos misioneros –dice Wilde– el disciplinamiento adquirió contornos muy nítidos, especialmente con relación al régimen laboral y su alternancia con la actividad litúrgica (Wilde, 2009: 70). En el caso de la ritualidad mortuoria, desde las misas hasta la forma del entierro debían ajustarse a lo mandado por las autoridades de la orden, en un contexto general de mortandad sobre el que Francisco Xarque calculó, en 1687, que en pueblos de siete u ocho mil almas, en el mejor de los casos, podían encontrarse doscientos indios convalecientes¹¹. La información del manuscrito *Gobierno de los Jesuitas en los Pueblos de Misiones*, en la sección “Órdenes que tocan a la administración de los sacramentos y ministerios nuestros”, en donde se levantaron las disposiciones de los generales y provinciales, sumada a la información contenida en los manuales de asistencia a los moribundos y algunas de las crónicas de los religiosos, nos brindan un detalle general sobre lo que las autoridades de la orden esperaban que se hiciera en el momento del deceso.

El padre Josep de Aguirre prescribía que la ayuda sacerdotal debía comenzar en el momento de la enfermedad con las visitas diarias de algunos de los padres. Los padres Antonio Machoni y Luis de la Roca mandaban asimismo tener especial cuidado con los enfermos, tanto en lo espiritual como en lo corporal, velando por el consuelo del alma y disponiendo de “una buena olla, para repartir a los enfermos con un buen pedazo de pan”¹². Un precepto del padre visitador complementaba lo anterior, estipulando que debía avisarse al padre campanero sobre un enfermo moribundo, y de fallecer éste, tocarse a agonía con la campana mayor “para que todos le encomienden a Dios, como también para que sirva de recuerdo a los P.P. para ir a ayudarlo a bien morir en aquel último trance de que depende todo el buen logro de sus trabajos apostólicos”¹³. Sobre las misiones de los ríos Uruguay y Paraná, escribía Francisco Xarque que, en caso de urgencia, ante la eminente muerte de algún párvulo y la lejanía de los religiosos, los misioneros permitieran que algunos indios “instruidos” echasen los óleos del bautismo “en procura de una buena muerte”.

La *Partida a la eternidad y preparación para la muerte* de Juan Eusebio Niemberg, uno de los teólogos más importantes de la Orden (Zamora Calvo,

11. *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucumán, Paraguay y Río de la Plata que comprende su distrito*. Por el Dr. Don Francisco Xarque. En Pamplona, por Juan Micón impresor. Año 1687, p. 347. Biblioteca Nacional Argentina, Sala del Tesoro (en adelante BNA, TES). 3 A 054308.

12. *Gobierno de los Jesuitas en los Pueblos de Misiones*. s/f. Archivo General de la Nación, Sala 7, Documentos de Biblioteca Nacional, 140, f. 15v.

13. *Gobierno de los Jesuitas en los Pueblos de Misiones*. s/f. Archivo General de la Nación, Sala 7, Documentos de Biblioteca Nacional, 140, ff. 15v-16. El párrafo se encuentra tachado, pero no quita que en algún momento el precepto hubiese estado presente.

2006), estipulaba claramente cómo debían prepararse los enfermos y proceder los religiosos. Era allí donde el misionero detentaba con mayor firmeza su poder de mediación. Al explicitar la diferencia entre los espacios escatológicos, sostenía que el momento decisivo en la carrera por la salvación estaba fijado por el momento preciso de la muerte, pues una vida entregada a la contemplación de nada valía tras un último mal paso, como también podía redimirse una vida de pecado con un verdadero acto de contrición en el momento del viático¹⁴. Francisco Xarque, en su obra *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, sostenía elocuentemente que, al mixturar los oficios de cirujano y pastor, el misionero era el mayor responsable del “acierto” en la hora de la muerte¹⁵. La cura de almas, efectivamente, encontraba en el momento final de la vida del confesante uno de los instantes cúlmines de su labor, así como la reafirmación del papel mediador de los pastores, como dejaba claramente escrito el provincial Juan Bautista Ferrufino en carta al general Vicente Carafa en la anua de 1645 y 1646, al hacer referencia a la labor pastoral en el colegio de Salta:

“Cierta mujer mala [—decía Ferrufino—] se convirtió por los sermones de los nuestros, de lo cual se vengó su cómplice, dándole veneno. Entre grandísimos dolores, así como había trocado la vida mala en una buena, así acabó su vida con una muerte santa”¹⁶.

Los preceptos determinaban también puntualmente la modalidad de la liturgia y los días en que se cantaba o no el responso, así como la cantidad y destino de las rogativas. Los entierros de los indígenas, circunstancias proclives a la efervescencia de prácticas tradicionales, debían hacerse con solemnidad y “decencia”, dirigiéndose los religiosos a la casa del fallecido o “a algún sitio de la plaza aparejado para ello”¹⁷. El entierro se hacía siguiendo los lineamientos del Ritual Romano y con misa, según el canto gregoriano. Los que podían se celebraban con honras, sobre todo si correspondían a los principales y “más beneméritos”, con vigilia, misa, responso y ofrendas; todo lo cual cobraba mayor solemnidad a principios de noviembre, cuando se conmemoraba la fiesta de los difuntos. Los lunes, en determinadas épocas del año, la procesión pasaba por el cementerio, con el responso acostumbrado después de la misa en el Altar de las Ánimas. Acabados los funerales, antes de que los feligreses abandonaran la iglesia, se repartían las ofrendas entre los enfermos y pobres¹⁸.

El recordatorio de la muerte se fijaba además mediante las fiestas religiosas. Los primeros días de pascua se declaraba asueto general en honor a San Fran-

14. *Obras cristianas del Padre Juan Eusebio Nieremberg de la Compañía de Jesús, que contienen lo que el hombre debe hacer para vivir y morir cristianamente, temiendo a Dios, despreciando el mundo, estimando la Gracia, entendiendo la Doctrina cristiana y preparándose para la muerte*. Tomo I. En Sevilla, por Lucas Martín de Hermosilla. Año 1686. BNA, TES. 3 A 105508.

15. *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús...* Año 1687, p. 348. BNA, TES. 3 A 054308.

16. *Cartas Anuas (en adelante CA) 1645-1646 y 1647-1649* (2007: 33).

17. *Gobierno de los Jesuitas...*, AGN, Sala 7, DBN, 140. F. 17.

18. *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús...* Año 1687, p. 354. BNA, TES. 3 A 054308.

cisco Javier, San Francisco de Borja, la renovación de votos y conmemoración de los demás santos de la Compañía, entre los que se incluían a los muertos por martirio, vidas sobre las que hablaban varios escritos de la Orden y que tenían, especialmente en las figuras de los venerables Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, “protomártires de la Provincia jesuítica del Paraguay”, motivos de festejos los días 15 de noviembre de cada año¹⁹.

Esta detallada preceptiva, sin embargo, debió aplicarse en situaciones de fuerte inestabilidad, cada vez que los misioneros intentaron fundar un nuevo reducto misional.

4. Muerte, rito e interacción social

Las prácticas evangelizadoras no difieren de las realizadas en otras experiencias (Santamaría, 1994; Wilde, 2009). Una de las primeras medidas llevadas a cabo por los misioneros tiene que ver con la asunción ritualizada de su rol de mediadores sagrados en el espacio misional. Poder civil y religioso se confunden en finos rituales de institución. En un contexto en el que “no se oían sino aparatos de guerra en Esteco y sus contornos” (Lozano, 1941 [1733]: 214), y ante la presencia de cuatrocientos españoles de las distintas provincias que habían acudido al llamado de Peredo esperanzados en las promesas de “premios competentes” (Lozano, 1941 [1733]: 210), el gobernador hace entrega de la reducción:

“en cuya presencia [la de los indios reducidos] el religioso gobernador hincadas ambas rodillas en tierra a ejemplo del valeroso Hernán Cortés delante de los Mexicanos, le besó con muestra de mucha reverencia la mano [al P. Diego Altamirano], acción que imitaron todos los españoles para engendrar en aquellos ánimos bárbaros respeto a los ministros del evangelio” (Lozano, 1941 [1733]: 210).

A partir de allí, el itinerario de conversión de los religiosos comprende la prédica y confesión tanto a los soldados apostados en el lugar como a los indios reducidos, apoyados por el gobernador, que en bando oficial prohíbe toda práctica contraria a la religión tanto a los soldados como a los catecúmenos (Lozano, 1941 [1733]: 216). Prontamente se reservan los mozuelos que parecen más aptos para aprender el idioma y la doctrina, los cuales serán encargados al mismo tiempo de enseñar a los padres los rudimentos básicos de la lengua. Gracias a ello, y a la elección de la lengua mocoví como general entre la toba,

19. Las cartas de edificación –individuales o compiladas–, los tratados hagiográficos y los escritos de reconocimiento de suelo y habitantes, retomaban las muertes por martirio como un tópico central de legitimación de la labor pastoral (Geres, 2010). Sobre los martirios de Roque González, Juan de Castillo y Alonso Rodríguez, véase la *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape escrita por el Padre Antonio Ruíz de la misma Compañía*. Dirigida a Octavio Centurión, Marqués de Monasterio. Año 1639. Con privilegio, en Madrid, en la Imprenta del Reino. BNCH, PMCH. Identificador MC0018808.

malbalá y mataguay, pueden traducir los primeros párrafos de la Doctrina (Lozano, 1941 [1733]: 222).

La asistencia a los enfermos ocupa un lugar destacado, sobre todo la atención a los párvulos moribundos. El bautismo se aplica preferentemente a los niños enfermos, reservándose los adultos sanos hasta que el catecismo diera sus primeros frutos. Es justamente en una de las instancias de bautizos masivos en donde encontramos claves más que interesantes. Lozano detalla:

“corrió la voz de que cierto infante estaba ya para expirar; y por que lograrse las saludables aguas del bautismo, le mandó luego traer a su presencia, lo que hizo gustosa la madre, de cuyos brazos le trasladó a los suyos el gobernador, gozándose de ser padrino de las primicias que cogía el cielo en aquella reducción; gustó de que se llamase de su nombre Ángelo y para que no dejase de serlo entresacado de aquella grande masa de corrupción, donde adelante pudiera pervertirse, se trasladó en breve al empíreo. Fue llevado el inocente cadáver a la ciudad de Esteco y en una casa principal colocado en una pieza bien aderezada, le vistieron de angelito con el mayor aseo y costo que fue posible y de allí le sacaron con pompa solemne a enterrar en la iglesia, sembradas de flores las calles, compartidas de arcos del mismo género, por donde fue llevado en brazos del mismo gobernador en un paño de seda muy precioso. Acompañaban la pompa funeral todos los eclesiásticos y religiosos, la nobleza y milicia y la madre iba detrás, vestida de luto a su usanza, haciendo el duelo y lamentando la pérdida de su hijo. No pudo dejar de asombrar e infundir respeto a los bárbaros este entierro solemne y autorizado, antes pasó la admiración o aplauso entre todos ellos; reconociéndole bien diferente de los que su nación suele celebrar; pues a sus infantes difuntos dan sepultura en sus vientres, sucediendo estar las mujeres con tristísimos lamentos llorando al muerto y los hombres muy ocupados en asar sus carnes para celebrar banquete en una grande borrachera” (Lozano, 1941 [1733]: 211).

Maisonneuve propone que no basta con limitarse a los aspectos observables de los rituales, sino que es importante tratar de deslindar sus significaciones y funciones, “refiriéndonos a la vez al clima grupal durante el desarrollo del rito y a la vivencia propia de los actores” (Maisonneuve, 2005: 12). En cuanto a lo primero, las creencias que los españoles trajeron a América están ampliamente documentadas, por lo cual no nos explayaremos demasiado. Los manuales de preparación indicaban que el agua del bautismo debía, en el caso de los niños en peligro de fallecimiento, al limpiar la mancha del pecado original, permitir el ingreso en el cielo evitando el limbo como paradero de las almas. Este acto, marcadamente religioso, se conjugaba con la iniciación a la vida “civilizada” mediante el otorgamiento de un nombre español que marcaba el primer paso en la conversión de los indígenas como cristianos y a la vez los reconocía como súbditos de la corona. En cuanto a la reacción de los indígenas reducidos frente al bautismo, las respuestas primeras parecen ser siempre las mismas: la negación al interpretar que el aceite bautismal era la causa de la muerte de los niños. En este último punto, las representaciones sobre la muerte se enredaron entre ellas al contar con elementos constitutivos de raíz diferente. Si por un lado para los indígenas recientemente reducidos el bautismo llegaba a ser la causa de la muerte, para los religiosos ésta marcaba el paso final en el destino de los pecadores y un logro central en la carrera sacerdotal por la salvación de las almas.

En cuanto a lo segundo, el caso visualiza la puesta en marcha de indicadores simbólicos de poder que contribuyen a afianzar los lazos de sujeción tendidos en el nuevo espacio. Ángel de Peredo marcaba presidiendo el cortejo la importancia de su cargo y de su grupo, no sólo apadrinando al niño y otorgándole su nombre, sino llevándolo en andas hasta el lugar de su sepultura, con lo cual fortalecía su imagen de protectorado sobre la religión. La procesión con el niño parece representar no solamente el camino hacia el más allá sino el triunfo del cristianismo sobre un ser que ha dejado de pertenecer a la barbarie: “en medio de esta brutalidad y libertad en que vivían, es gente útil y de buenos ingenios, y cariñosa, y tengo por sin duda que cultivados abrazen bien y con facilidad la enseñanza cristiana y costumbres políticas”, escribiría Peredo²⁰. La permanencia de la tropa y de los indígenas, visualizando la función, brinda los espectadores/actores necesarios para la transacción de significados²¹.

Si bien el montaje de esta “escenografía de las postrimerías” evidencia el fortalecimiento de diferencias sociales y étnicas que el cronista presenta fuertemente naturalizadas, el entrecruzamiento de su información con la presentada por el relevamiento más temprano con relación al hecho, nos permite advertir –atendiendo a la idea de De Certeau (2000: XLII-XLIII) de la posibilidad de acción por parte de los sujetos aun en los planos que parecen de mayor y más rígida dominación– la presencia de los indígenas reducidos desde un plano de posibles formas de significaciones y rechazos.

La tercera vía de análisis, sobre la que profundizaremos, se detiene en la cisura discursiva del relato religioso para buscar rastros de las representaciones indígenas. Si volvemos sobre el escrito de Francisco Xarque, editado cuarenta y tres años antes que la obra de Lozano, y del que éste se nutre, pero sólo en parte, la forma de presentación de los datos difiere de forma significativa. La diferencia, lejos de estar en lo puntual del hecho, el bautismo de un párvulo reducido en las instancias finales de su vida, varía en la forma descriptiva del escrito. Presenta Xarque así el mismo suceso:

“En sus brazos le llevó al sepulcro el Angelical Gobernador, con la más solemne pompa que allí era posible; concurriendo toda la Milicia, para que los gentiles, que estaban en la mira, cobrasen estimación de los ritos christianos. Aunque su madre, como ciega, mostraba especial horror al ver como apretaban el cadáver con tierra en la sepultura. Así lograron otros muchos infantes que murieron bautizados, y algunos adultos bien dispuestos”²².

La cita, mucho más breve, nos introduce también en un abanico de posibles interpretaciones. La mirada de Xarque sobre el bautismo en la misión nos brinda

20. Carta del gobernador Ángel de Peredo al Rey. 10 de octubre de 1673 (citada en Torre Revello, 1943: 86).

21. Por referencia transaccional entendemos una acción de la comunicación que opera sobre contextos compartidos o encontrados. Implica la representación de la esfera subjetiva de un agente con otro. La instancia de negociación cultural es un requisito sine qua non para la operatividad de la referencia, de allí que se las defina como referencias transaccionales (Bruner, 2004: 73).

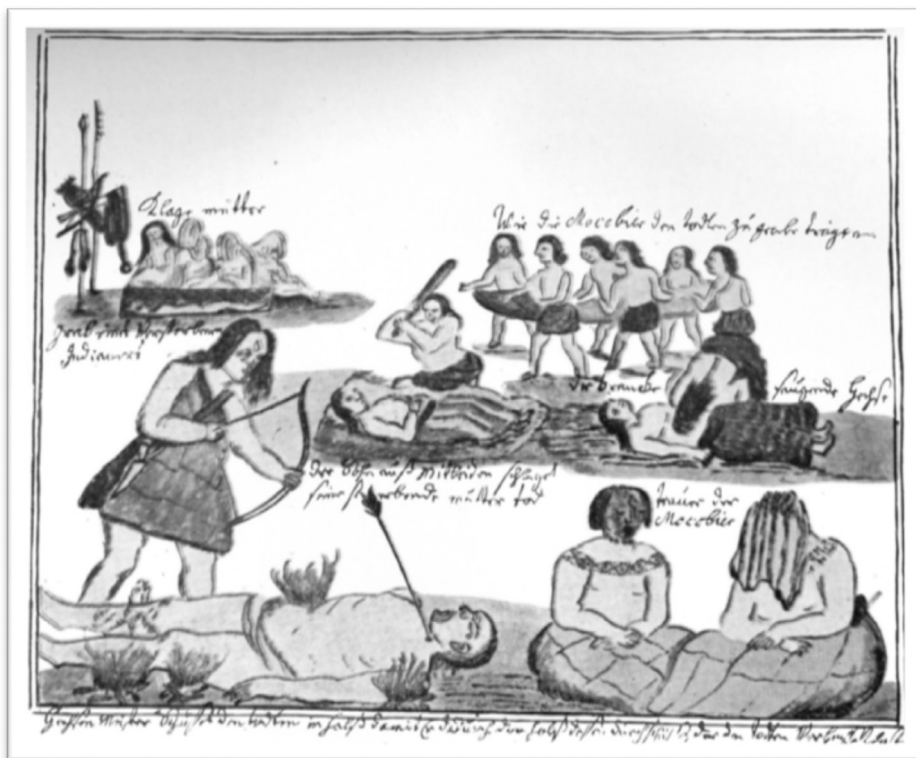
22. *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús... Año 1687*, p. 395. BNA, TES. 3 A 054308.

la posibilidad de advertir el rechazo por parte de la madre, horrorizada, “como ciega”, en tanto Lozano presentará más tarde un escenario más ordenado en donde la madre del infante acompaña, “gustosa”, la ceremonia fúnebre. El lugar de la sepultura cambia radicalmente de un escrito al otro: en tanto que en Xarque se produce en la misión, en Lozano es trasladado a la ciudad de Esteco. La pompa, mientras para Xarque incluía lo “que allí era posible”, aludiendo al estado de la misión que en párrafos anteriores definía como una mera “ranchería”, para Lozano incluye mayores atavíos, vestido el cadáver de “angelito”, la madre de luto “a su usanza” y enfloradas las calles y las esquinas con arcos.

Una primera hipótesis nos lleva a sostener que el discurso de Lozano, producido en un contexto de fuertes enfrentamientos con los grupos mocovíes, y por ende de una cargada barbarización de las comunidades del Chaco menos dóciles²³, opera como un dispositivo ordenador de un paisaje ambiguo y desordenado. Suponemos también, por las características barbáricas que Lozano atribuye a los padres de los niños muertos, que se trata de grupos mocovíes²⁴. Sobre éstos sostenía en el mismo escrito que llegan a ser “el exceso en la embriaguez”, marcando su carácter bárbaro tanto en hombres como en mujeres. Cuando alguno fallecía –sostenía–, los que acaso se hallaban presentes, “clavan un dardo con el casco de algún cristiano o enemigo suyo en la punta, y luego desamparan el lugar, sin volver jamás a pasar por allí, mientras dura la memoria” (Lozano, [1733] 1941: 86-87).

23. Los ataques llegan a incursiones de los pueblos chaqueños a la ciudad de Salta, como las de 1735 y 1736 (Vitar, 1997: 104-106; Mata de López, 2005: 71-72; Chaile, 2010: 63). El momento histórico coincide con una marcada diferenciación del indio mocoví como otro social (Caretta y Zacca, 2010).

24. La alusión a la actitud de los hombres que ingieren a sus hijos mientras las madres lloran, la realiza Lozano anteriormente en su escrito (véase la p. 85 y ss.), al indicar las costumbres de las “naciones” taynuyes, teutas, mataguayes, agoyas, xolotas, tobas, mocovíes, yapitalaguas y aguilotas, que viven entre mocovíes, y los palomos. Una diferenciación detallada de las pautas rituales de cada grupo se hace engorrosa no sólo por los escasos datos fiables existentes sino por la elección de Lozano de juntar a todos en una misma descripción: “todos tienen unas mismas costumbres y sin semejantes en todo, que por eso los hemos juntado, para hablar sin distinción de unos a otros” (Lozano, 1941 [1733]: 83).



Leyenda: Lámina de Florian Paucke sobre las prácticas mortuorias mocovíes. “En el rincón izquierdo, arriba, colgando de un garrote: un arco, carcaj, boleadoras y lazo; clavadas en tierra una lanza y la flecha. [La leyenda dice]: sepultura de un indio fallecido. [Al lado]: cuatro mujeres junto a la fosa donde yace el difunto. [La leyenda expresa]: mujeres plañideras. [En el centro: un indio pegando con una macana contra un indio acostado. La leyenda expresa]: por la compasión, el hijo mata a golpes a su madre moribunda. [A la derecha arriba]: Seis indios llevan al muerto a la sepultura. Dos de ellos encabezan la marcha; cuatro llevan el cadáver envuelto en un cuero representado en color amarillo. El dibujo es dudoso al respecto. [La leyenda expresa]: De cómo los mocovíes llevan al muerto a la sepultura. [Debajo de ellos, en el centro, a la derecha, una persona acostada y sobre ella otra inclinada. La leyenda expresa]: la hechicera chupando al enfermo. [Abajo, a la izquierda, el hechicero quema algo a los costados del difunto y le dispara una flecha por la garganta, conforme a lo descrito en la p. 608 del MS. La leyenda expresa]: Matador de garganta tira a la garganta del difunto, para que éste, mediante tal medio, atravesase a tiros la garganta de aquel que se ha burlado del difunto. [Abajo, a la derecha, un indio con la cara pintada de negro y una mujer viuda, un velo delante de la cara, sentada en el suelo. La leyenda dice]: Luto de los mocovíes” (Paucke, 1943 [1749-1767]: 237)²⁵.

25. La leyenda, in extenso, que acompaña la lámina, corresponde a la edición que citamos, traducida del alemán por Edmundo Wernicke.

Los datos sobre las representaciones de los indígenas chaqueños con relación a la muerte son fragmentarios, a lo que se suma el problema de la heterogeneidad cultural. Es de los mocovíes de quienes podemos reconstruir algunos parámetros en torno a los lugares de enterramiento, lo que resulta operativo dada la constante alusión del cronista Lozano a este grupo como el más peligroso de los grupos reducidos y, seguramente, el más puesto en la mira a la hora del adoctrinamiento. Al entrecruzar los datos de que disponemos con la información brindada posteriormente por el jesuita Florián Paucke en su diario de estadía entre éstos²⁶, la imagen de los dolientes hacia el difunto es un tanto diferente, aunque opaca. De la poca información de que disponemos, constatamos que aquéllos enterraban los cuerpos de sus difuntos en el campo:

“Ellos entierran sus muertos en un lugar (fijo) aunque dista algunas leguas. Si ellos distan más del lugar, entierran entonces el cuerpo en un bosque en dondequiera que fuere. Después del tiempo en que ellos creen que el cuerpo se pudre y sólo quedan huesos, viajan al sitio, sacan los huesos y los trasladan al lugar donde están sus compañeros de estirpe [...] Cuando los indios parten a un distante lugar español o a un diferente dominio indio para liberar allá un combate y tiene que emprender la huida, dejan echados sobre el campo sus muertos [...] luego se ponen en movimiento los amigos de los muertos y viajan por tan largo camino para juntar únicamente los esqueletos de sus compatriotas para transportarlos a su Gólgota” (Paucke, 1943: 239).

Como ha señalado Nesis, al analizar la territorialidad y movilidad de los mocovíes, la adjetivación posesiva de Paucke de sus lugares de enterramiento como “propios” podría estar marcando la existencia de sitios de uso exclusivo, aunque también podría obedecer a la percepción propia del religioso en donde el descanso de los huesos en un lugar estable conforma una noción naturalizada (Nesis, 2005: 67). Resulta interesante la referencia, no obstante ser un escrito temporalmente posterior a la entrada de Peredo, ya que nos acerca a la importancia de los restos para los grupos mocovíes. Podemos aquí trazar un paralelismo con otros espacios y grupos étnicos, pues cabe preguntarnos si el horror de la madre del infante tiene que ver con las representaciones sobre la separación entre el espíritu (o un equivalente) y el cuerpo, como advertía Ruiz de Montoya, tempranamente, al observar que los guaraníes juzgaban que al cuerpo ya muerto acompañaba el alma en la sepultura, aunque separada²⁷.

Aunque el grupo mocoví, de tronco lingüístico guaycurú, no es el guaraní al que se refiere Montoya, la cita permite dimensionar los roces entre diferentes

26. El texto de Paucke, *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios mocovíes* fue escrito durante el exilio del misionero en Neuhaus en donde residió desde 1772 hasta 1780, sin que llegara a publicarse en vida del autor (Citro, 2009). Agradezco a la autora el haber puesto a mi disposición una copia del referido trabajo.

27. “Y cuando a los Christianos enterrábamos en la tierra, acudía al disimulo una vieja con un cedazo muy curioso y pequeño, y muy al disimulo, traía el cedazo por la sepultura, como que sacara algo, con que decían que en él sacaban el alma del difunto, para que no padeciese enterrada con su cuerpo”. *Conquista espiritual... Año 1639*, p. 14. BNCH, PMCH. Identificador: MC0018808.

representaciones en torno a la muerte. Pedro Guevara, por su parte, sostenía en 1766 que los mocovíes creían en el alma (algún equivalente de ésta que el misionero leía según sus propios términos), que subía, una vez producida la muerte, a un árbol (*nalliagdigua*) “de altura tan desmedida que llegan desde la tierra al cielo [...] Por él [...] subían las almas a pescar en un río y lagunas muy grandes que abundaban de pescado regaladísimo” (Guevara, 2006 [1764]: 32). El padre Bernardo Castro, en su escrito *La reducción de S. Joseph de indios Vilelas* (Furlong, 1939), al recordar la muerte de una india mocoví en el pueblo de Río Dorado, ratifica algunas de estas ideas, agregando otros datos puntuales en torno al entierro y el culto a los ancestros:

“Estaba el cuerpo envuelto en una red [...] y junto a él dos viejas [...] Mientras éstas guardaban el cuerpo, otros abrían la sepultura; y otras, con gran prisa, cortaban palos y disponían todo lo necesario para el entierro [...] Luego que estuvo dispuesta la sepultura, formaron en el plano de ella un catre de palos, para colocar sobre ellos el cuerpo y otro tanto encima de él, para que no le oprima la tierra, con lo cual gozan de contado sus difuntos uno de los mayores bienes que la antigüedad deseaba a los suyos en su acostumbrada deprecación de “la tierra te sea leve” (Furlong, 1939: 50-51).

Podemos afirmar ya la percepción violenta del entierro a modo español por parte de los mocovíes, pues si bien éstos comparten con los peninsulares la costumbre de enterrar en el suelo, se diferencian de los primeros no sólo en el hecho de hacerlo en lugares diferentes del monte por el que circulan, sino en la relación que en adelante mantienen con los difuntos. El entierro de los niños mocovíes en su forma tradicional arroja luz sobre lo que decimos: éstos se enterraban sin artefactos que acompañen al cuerpo, como fuentes o jarras, que sí es posible observar en entierros de adultos, pues creían que el difunto no tenía edad suficiente para aprovisionarse de agua. Paucke recuerda a un indio “salvaje y pagano” que le dijo en una ocasión:

“Pater, ahora iré otra vez por un tiempito a la tierra silvestre por ser sumamente necesario, pues allí tengo enterrado un hijito el que estira para fuera de la tierra su mano en la cual yo solía darle la comida; ha pasado ya mucho tiempo que yo no le he alimentado” (Paucke, 1943 [1749-1767]: 241)²⁸.

28. La cita difiere sustancialmente con la idea de Lozano sobre la antropofagia practicada sobre los propios hijos. Pero, en el mismo Paucke, podemos encontrar rastros de esta práctica: al analizar las causas de infanticidio entre los mocovíes, el jesuita explica que ello puede deberse: 1) a necesidades de movilidad en el espacio chaqueño, ante las cuales el infante podría provocar inconvenientes por sus gritos. Ello sólo sucedería siendo el niño recién nacido y no avanzado en meses; 2) ante la sospecha del varón sobre la paternidad de la criatura, y 3) ante la existencia numerosa de hijos, lo que disminuiría el porcentaje de las raciones diarias de alimentos. Un mocoví interrogado por Paucke explica la ingesta de niños a partir también de esta última premisa: “Yo oí alguna vez de este abuso bárbaro y tuve curiosidad de preguntar cuántas madres así tan despiadadas habría en nuestra reducción y fueme contestado que tantas cuantas mujeres había en ella, que algunas habían matado dos, tres y otras aún más [niños] y ésta había sido la costumbre de sus antepasados que habían comido también niños muertos en esta forma, pero los cuales serían enterrados bajo tierra ahora por haber abundancia de comida” (Paucke, 1943 [1749-1767]: 135-136).

Las citas llevan a sugerir la íntima relación que el momento de la muerte iniciaba, en un plano diferente al terrenal pero vinculado a él por parte de los mocovíes difuntos. La angustia de la mujer desconsolada en el relato de Xarque, sumisa en el de Lozano, toma entonces mayor significación; y tiene que ver, posiblemente, con el papel de las mujeres en el momento de la despedida, no sólo como acompañantes en la partida sino también en la preparación del cuerpo y el ajuar. La forma de enterramiento, diferente a la de españoles en el relleno de la fosa y en la conformación de la estera de palos a modo de cobertura, favorece en el caso mocoví la posibilidad de comunicación entre los vivos y los difuntos. El doble entierro, una vez “descarnados” los huesos²⁹ parece estar fundando un nuevo ciclo en el orden de la memoria y culto a los antepasados. Es sobre ello, y no sobre la obstinación de un genio “sin religión ni política”, como sostenían los cronistas, donde se produce el choque más fuerte entre las distintas representaciones que terminan confluyendo, una vez asentados más sólidamente los jesuitas, en una especie de consenso conflictivo, en el imaginario religioso del espacio misional jesuita. Claro está, para entonces, sin los mocovíes de aquella efímera San Francisco Xavier.

5. Conclusiones

Hemos tratado de retomar el ritual de la muerte como un complejo de prácticas condicionadas por la especificidad del espacio misional en un escenario marcado por la violencia, material o simbólica, de la evangelización y conquista armada sobre el Chaco, donde la cantidad y heterogeneidad cultural de los grupos indígenas que habitaban las misiones ponían en entredicho la formalidad de las prácticas pastorales. La reconstrucción de la preceptiva sobre el ritual de la muerte, en un nivel general, nos permitió contrastar la información obtenida con la procedente del contexto inestable de los avances misionales a lo largo del siglo xvii en las reducciones fronterizas del Tucumán.

Traspasando la estandarización de ciertas directrices, los sentidos de la muerte fueron expresados por los sujetos mediante sus vivencias, a través de la experiencia, trágica casi en todo momento, y testificada por actores de un plano lúdico que hicieron del cuerpo un instrumento de primer orden. La utilización que de ese objeto cultural hicieron misioneros e indígenas no fue para nada homogénea y estuvo, como se evidencia en las fuentes, cargada de conflictos.

La muerte, y el cuerpo en medio de su ritualidad, formaron parte no sólo de un acercamiento a lo sagrado (constructores como fueron de un aura de numinosidad) sino que se entremezclaron con proyectos políticos de dominación. A

29. Castro sostenía: “luego que conocen que estará ya consumida la carne y bien descarnados los huesos, emprenden aquel largo viaje, sin más fin que el llevarlos a la sepultura de sus antepasados, y allí colocan los huesos con las mismas precauciones que en el primer entierro para que no les oprima la tierra” (Furlong, 1939: 51).

la mixturación de estos proyectos ha aludido Wilde al referirse a un orden de civilidad como meta de los ignacianos³⁰.

Creemos que el entrecruzamiento entre las normativas jesuitas en torno a los funerales, la dogmática contenida en la *Partida a la eternidad y preparación para la muerte*, las marcas que dejaron los cronistas sobre el funeral, la oratoria, la puesta en escena del cadáver, los muy lejanos ecos de las voces de los indios siempre amputadas por la mirada de los relatores de la conquista, puede brindar indicadores interesantes en el juego de reconstrucción de una religiosidad misional en el espacio chaqueño.

Bibliografía citada

- ALEMÁN ILLÁN, Anastacio (2001). *Actitudes colectivas de la muerte en Murcia*. Tesis doctoral, Universidad de Murcia. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/actitudes-colectivas-ante-la-muerte-en-murcia-durante-el-siglo-xviii--0/>
- BACZCO, Bronislaw (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BRUNER, Jerome (2004). *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier (2009). "Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar". *Hispania Sacra*, Madrid, LXI, 124, pp. 513-544.
- BUXÓ I REY, María José (1989). "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología". En: Álvarez Santaló, C. y otros (coords.). *La religiosidad popular, II. Vida y Muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos.
- CARETTA, Gabriela y ZACCA, Isabel (2010). "La muerte y sus indicios. Salta, ciudad y frontera". *Andes. Historia y Antropología*, Salta, 21 (en prensa).
- Cartas Anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1645-1646 y 1647-1649. Instituto de investigaciones geohistóricas (2007). Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1645-1646 y 1647-1649. Documentos de geohistoria regional, Chaco: Instituto de Investigaciones geohistóricas-IIGHI, CONICET.
- CEBRELLI, Alejandra (2005). *El discurso de la hechicería en el NOA: transformaciones entre dos siglos (Contribución al estudio de la heterogeneidad cultural)*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Salta, Facultad de

30. La conversión, dice Wilde, debe entenderse como mucho más que un fenómeno religioso. Se trató de un proceso sociocultural basado en un trípode que promovía la acción conjunta en el terreno de la religión, la sociedad y la política, esferas que no estaban en la época claramente diferenciadas (Wilde 2009: 50-51).

- Humanidades, Doctorado en Humanidades, Orientación en Letras.
http://editorial.unsa.edu.ar/tesis/cebrelli_alejandra/texto.pdf
- CHALE, Telma (2010). *Los cultos religiosos en Salta. Procesos de identidad y relaciones de poder*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Doctorado en Historia. Inédita.
- CHARTIER, Roger (1996). *El orden de los libros*. Barcelona: Gedisa.
- CHRISTIAN, William Jr. (1981). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- CITRO, Silvia (2009). "Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos". *Anthropos*, Sankt Agustin, Alemania, 104 (en prensa).
- CYMBALISTA, Renato (2010). "Mártires e guerreiros: os significados do martírio para jesuitas e Tupis na América portuguesa". *Anais eletrônicos do IV Congresso latino-americano de Ciências Sociais e Humanidades: Imagens da morte*. Comunicações coordenadas. Mesa 3: Morte, martírio e genocídio nas guerras de conquista ibérica sobre a America. Río de Janeiro, actas en CD.
- DE CERTEAU, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano, Artes de hacer*. México: UIA.
- DECKMANN FLECK, Eliane (2004). "A su usanza y según el aderezo de la tierra. Devoção e piedade barroca nas reduções jesuítico-guaranis". *Anos 90*, Porto Alegre, V. 11, 19/20, pp. 225-257.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2006). *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- FERNÁNDEZ, Juan Patricio (1994 [1726]). *Relación Historial de las misiones de Indios Chiquitos*. San Salvador de Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales.
- FURLONG, Guillermo (1939). *Entre los vilelas de Salta*. Buenos Aires: Academia Literaria del Plata.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos (1984). "La guerra en el Tucumán colonial. Sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)". *HISLA*, Lima, 4, pp. 21-34.
- GERES, René Osvaldo (2010). "La evangelización del Chaco y la representación jesuítica del martirio (Muerte santa, avance y legitimación en el siglo XVIII)". En: Folquer, Cynthia y Amenta, Sara (eds.). *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán: UNSTA-CEPIHA, pp. 281-310.
- GUEVARA, José (2006 [1764]). *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Disponible en la Word Wide Web: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131287.pdf>
- LE BRETON, David (2002). *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEVILLIER, Roberto (1926). *Papeles eclesiásticos del Tucumán. Documentos originales del Archivo de Indias*. Colección de publicaciones históricas

- de la Biblioteca del Congreso Argentino. Vol. II. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.
- LOMNITZ, Claudio (2006). *Idea de la muerte en México*, México: FCE.
- LOZANO, Pedro 1941 [1733]. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán: Instituto de Antropología.
- LUCAIOLI, Carina Paula (2005). *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- MAEDER, Ernesto (1986). "Las opciones misionales en el chaco del siglo XVII. ¿Evangelización o guerra justa?". *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires, 48, pp. 49-68.
- MAISONNEUVE, Jean (2005). *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MATA DE LÓPEZ, Sara (2005a). "Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta de Tucumán (Argentina), entre la Colonia y la Independencia". *Dimensión Antropológica*, México, año 12, vol. 33, pp. 69-90.
- (2005b). *Tierra y poder en Salta: el noroeste argentino en vísperas de la independencia*. Salta: CEPIHA.
- NESIS, Florencia (2005). *Los grupos avipón en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- OTTO, Rudolph (2008). *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad.
- PALAVECINO, Enrique (1994). "Prácticas funerarias norteñas: las de los indios del Chaco". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Buenos Aires, IV, pp. 85-91.
- PALOMO, Federico (2005). "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI". *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, anejos, IV, pp. 57-81.
- PAUCKE, Florian (1943 [1749-1767]). *Hacia allá y para acá (Una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767)*. Traducción castellana por Edmundo Wernicke. Tomo II. Tucumán: Instituto de Antropología.
- PAZ, Carlos y YANGILEVICH, Melina (2007). "Introducción" (Dossier *Usos e interpretaciones de la violencia en las sociedades de frontera*. América Latina, siglos XVII, XVIII y XIX). *Andes. Antropología e Historia*, Salta, 18, pp. 207-211.
- PERUSSET, Macarena y ROSSO, Cintia (2009). "Guerra, canibalismo y venganza colonial. Los casos mocoví y guaraní". *Memoria Americana*, Buenos Aires, 17 (1), pp. 61-83.
- SANTAMARÍA, Daniel (1994). *Del Tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuitas de las selvas sudamericanas*. Jujuy: CEIC.
- (1994). "Las relaciones económicas entre tobas y españoles en el Chaco occidental. Siglo XVIII". *Andes. Antropología e Historia*, Salta, 6, pp. 273-299.

- TORRE REVELLO, José (1943). *Esteco y Concepción del Bermejo. Dos ciudades desaparecidas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, n.º LXXXV.
- VITAR, Beatriz (1997). *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de Historia de América.
- VERGARA, Miguel Ángel (1965). *Don Pedro Ortiz de Zárate. Jujuy, tierra de mártires (siglo XVII)*. Rosario: Colegio Salesiano San José.
- WILDE, Guillermo (2009). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, Paradigma Indicial.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (2006). *Lo sagrado*. Buenos Aires: Biblos.
- ZAMORA CALVO, María Jesús (2006). "Muerte, alma y desengaño. Las obras latinas del padre Nieremberg". *Revista de Humanidades*, México, 21, pp. 105-121.
- ZAPATA GOLLÁN, Agustín (1966). *El Chaco Gualamba y la ciudad de Concepción del Bermejo*. Ministerio de educación y cultura. Departamento de Estudios etnográficos y coloniales. Santa Fe: Librería y editorial Castellví S.A.